apuntes

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

¿Qué Dicen los Cristianos del Ecocidio en Vieques?

Armando J. Rodríguez Jr.

The Early Methodist Revival, Base Christian Communities and Pentecostalism in Latin America: A Comparison of Ecclesiology

Philip Wingeier-Rayo

Fronteras Teológicas para un Nuevo Milenio

Luis G. Pedraja

Year 21, No. 4
Winter, 2001

Año 21, No. 4
Invierno, 2001

Apuntes
Theological Reflections from the Hispanic margin

Apuntes (ISSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Periodical postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $15 per year and $25 for two years.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to the editor: Dr. Luis G. Pedraja, Academic Dean, Memphis Theological Seminary, 168 E. Parkway S., Memphis, TN 38104-4395. Materials should include a computer disk and a hard copy. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated**. E-mail inquiries to lpedraja@mtscampus.edu.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

From the Editor

Most issues of *Apuntes* go to press about three months before they are published. Thus, the tragic events of September 11, 2001 are still fresh on my mind. News reports of anthrax and the ongoing war still echo in my ears. As I write these words, the need for our churches and religious leaders to bring healing to our world is foremost on my mind. I feel the urgency and need for us to address these issues, to find answers. At the same time I realize that the questions raised by these events and by the brokenness of our world are not new to us. They are questions that have reverberated throughout humanity for millennia. They are questions that have echoed in many countries around the world and throughout recent history. They are even questions that many Latinos and Latinas have asked. Yet, they have become our questions in a way they had not been before. Their reality and immediacy are pressing us for an answer as never before. The following pages were not written with recent events in mind. Yet, in a sense, they do deal with these issues in unexpected ways, for they speak of the brokenness of humanity, with the answers we have sought to them in our churches, and with the challenges and hopes that lie ahead for us.

First, Armando Rodriguez, a doctoral candidate at Loyola University in Illinois, attends to an often-neglected topic, addressing our responsibility to creation in light of our tendency to extend human sin to the realm of nature, committing violence against it. By careful biblical exegesis and theological reflection, Rodriguez focuses on the ecocide occurring in Vieques and the global need of addressing our responsibility as care takers of nature.

Second, Philip Wingeier-Rayo, an United Methodist Missionary and Professor of Theology and Methodist Studies at Seminario Baez Camargo in Mexico City, provides a comparison between two contemporary models of ecclesiology, Ecclesial Base Communities and Pentecostals, and the historical model of Wesley's Methodist revival. While pertaining to ecclesiology, it also addresses the brokenness of humanity as found in the poor and oppressive social structures to which these communities minister.

Finally, I offer a reflection on some of the challenges the new millennium presents to theology as we face new borders and frontiers, in a paper written some years ago, but brought up to date with an added postscript that addresses recent events.

¿Qué Dicen los Cristianos del Ecocidio en Vieques?

Armando J. Rodríguez Jr.

El 19 de abril de 1999 dos bombas lanzadas por un avión F-18 de la marina de los EE.UU. arrebataron la vida a David Sanes Rodríguez en la isla de Vieques. Esta desgracia, sin embargo, no es la primera que lamentan los boricuas dentro y fuera de Vieques. Ya hace años que el entorno de esta preciosa isla está siendo destruido. Durante seis décadas su suelo ha sido plantado con bombas en lugar de semillas. Por sus mares y playas corren sustancias que la contaminan y la hacen inhóspita para la vida. Su belleza exuberante es tornada en desértica desolación. Se hace sufrir a la tierra, al aire, playas y mares, haciendo también sufrir a los que de ellas dependen.

¿Qué dicen los cristianos acerca de tan flagrante ecocidio? El propósito de este artículo es mostrar cómo las Sagradas Escrituras condenan a los imperios opresores y declaran explícitamente que la destrucción de la naturaleza es una de las principales causas de dicha condena. Ecocidios similares al de Vieques están ocurriendo desde los tiempos bíblicos, y en todos los casos los profetas denunciaron que el pecado humano no sólo destruye a nuestros semejantes, sino a toda la creación de Dios. En contraste con tal devastación, la Biblia propone que el ser humano se dedique a proteger la diversificación de la vida en lugar de sembrar muerte.

Como propósito adicional este artículo mostrará que los escritores bíblicos no tenían una actitud antropocéntrica. Es decir, ellos no se ocupaban de los intereses del ser humano solamente y de su salvación, sino de la redención y dignidad de toda la creación. Esta aclaración es importante debido a que, según mostraremos en las conclusiones, las excusas que se ofrecen para justificar el ecocidio en Vieques tienen un marcado carácter antropocéntrico.

En este artículo leeremos tres textos muy conocidos, pero los estudiaremos con ojos sensibles a la destrucción de la naturaleza. Revisaremos la narrativa de Noé y el diluvio, el desafiante capítulo ocho de la carta de Pablo a los Romanos, y la fascinante séptima trompeta del libro del Apocalipsis.

La narrativa del diluvio y la salvación de la tierra

La narrativa de Noé y el diluvio ocupa los capítulos seis al nueve del libro de Génesis. Sin embargo, la serie de acontecimientos que lleva a Dios a tomar la drástica decisión de destruir la vida en la tierra por medio de las aguas debe ser entendida a partir del mismo capítulo uno. En Gen 1:1, cuando Dios crea los cielos y la tierra, ésta se encuentra vacía y en un estado de caos. A partir de este caos inicial Dios comienza a crear orden. Dios crea la luz y separa la luz de las tinieblas (Gen 1:3-4). Dios crea los cielos y separa las aguas de los cielos de las aguas que están en la tierra. A su vez, las aguas que están en la tierra se juntan y dejan lugar para la tierra seca, surgiendo los continentes y los mares (Gen 1:6-10). Un mundo de orden emerge mientras el caos retrocede. No obstante, la tierra que Dios va creando no es sólo de orden sino también de belleza y bonanza. Todo lo que Dios crea es bueno. Bueno es el suelo, la hierba, las semillas, los árboles, y las estrellas. Bueno también es el mar, los cielos, y todo lo que en ellos hay, peces, aves, y aun los monstruos marinos (Gen 1:10, 12, 18, 21, 25). Toda especie creada por Dios es declarada buena y bendecida con la misión de crecer y multiplicarse, llenando así aire, cielos, y tierra (Gen 1:22). Toda la creación es buena porque tiene potencialidad para generar la vida y sostenerla.

Como resultado de la actividad creadora de Dios surge también el ser humano. Sin embargo, además de multiplicarse y llenar la tierra, el ser humano tiene otra misión: la de cuidar la creación de Dios. En Gen 2:5 se dice que la tierra no producía fruto porque no había lluvia ni ser humano que la labrase. Por lo tanto, en Gen 2:15, cuando Dios pone al ser humano en el huerto del Edén, le dice que su misión allí es la de labrar el huerto y cuidarlo. El ser humano no es creado como un fin en sí mismo sino como una ayuda para Dios en la tarea creadora. Lejos de todo antropocentrismo, el ser humano es creado a imagen de Dios y como su colaborador en la tarea de crear y proteger la vida. El ser humano no es el centro de la actividad creadora de Dios, sino más bien un colaborador con la divinidad en el cuidado de la totalidad de la creación.

Sin embargo, pronto el ser humano abandona el lugar que Dios le da y se coloca en el centro de la creación. Esto sucede cuando Adán y Eva desobedecen el mandamiento y comen del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gen 3:1-6). Ya no quieren obedecer a Dios sino ser como Dios y ponerse en el centro de la creación para sólo servirse de ella. Cuando el ser humano se ha erigido en dios entonces se cree con la prerrogativa de destruir la vida en lugar de protegerla. Caín escoge asesinar a su hermano

Abel (Gen 4:1-10). Luego Lamec, descendiente de Caín, promete terror y muerte en una proporción setenta veces mayor que la de su antecesor (Gen 4:23-24).

Esta escalada de violencia no se limita a la destrucción del hombre por el hombre, sino que implica la destrucción de la tierra. Cuando la narrativa avanza hasta los tiempos de Noé, Dios ve que la maldad de las personas era mucha *en la tierra* (6:5). Dios decide raer a las personas *de la faz de la tierra* (6:7), porque la violencia humana ha *descompuesto* la tierra (6:11). La versión Reina-Valera de 1960 traduce estos versos de la siguiente manera (Gen 6:11-13):

> Y se corrompió la tierra delante de Dios, y estaba la tierra llena de violencia. Y miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida; porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra. Dijo, pues, Dios a Noé: He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y he aquí que yo los destruiré con la tierra.

Es importante notar que la consecuencia de la violencia humana es la destrucción de la tierra. El verbo hebreo que la Reina-Valera traduce como "corromper" (de la raíz hebrea *š⊒t*) no denota corrupción en un sentido moral, como si la tierra se hubiera corrompido moralmente, sino que significa "distorsionar" o "destruir". Lo que Gen 6:11-13 indica es que la violencia humana ha hecho fracasar el plan que Dios tenía originalmente para la creación. La tierra se ha distorsionado. Dios la había declarado buena para procrear vida y sostenerla, pero ahora se ha llenado de violencia y destrucción.

En este contexto, el diluvio se debe entender no como un acto de venganza y exterminio sino como el intento de Dios por salvar a la creación de la violencia humana. Las aguas del diluvio hacen que la tierra retorne a su estado original de caos (Gen 7), y que cuando las aguas retrocedan un mundo de bonanza y procreación pueda volver a emerger (Gen 8). El diluvio es un acto de "descreación" y nueva creación. En la nueva creación el ser humano no es un fin en sí mismo ni ocupa el centro de atención de Dios. Noé y su familia tienen la misión de liberar a todos los animales que estaban en el arca y facilitar que estos otra vez se esparzan por la tierra y se reproduzcan (Gen

8:17). Al igual que en el huerto del Edén, la raza humana postdiluviana no es un fin en sí misma sino que debe contribuir con Dios en la propagación de la vida. A los humanos Dios les prohíbe la destrucción de la vida (Gen 9:4), y les advierte que la vida de toda persona asesinada será demandada de la mano del asesino (9:5-6). Dios establece su nuevo pacto no solamente con Noé y su familia sino con todo ser viviente (Gen 9:8-16), demostrando así que su interés con el diluvio no es la salvación del ser humano por sí solo, sino de toda la vida en la tierra.

No hay lugar para el antropocentrismo ni para la violencia en la narrativa del diluvio. Si algo de especial tienen los seres humanos es que pueden ser compañeros y compañeras de Dios en el quehacer creador. Pero la destrucción de la naturaleza queda terminantemente prohibida.

Romanos 8:19-25 y el gemido de la creación

Pasando ahora al Nuevo Testamento, la carta de Pablo a los Romanos, capítulo ocho, muestra cómo la creación misma se revela en contra de la destrucción que los seres humanos le originan. Se enfatiza que la creación tiene derecho en sí misma a la armonía y a la estabilidad, independientemente de las necesidades y caprichos de los seres humanos.

El capítulo ocho explica las diferencias entre la persona que vive bajo el espíritu de Dios y aquélla que vive bajo la carne o pecado. La persona que vive bajo el espíritu no está bajo condenación porque no practica las obras de la carne; en otras palabras, no practica el pecado (8:1). Es importante notar que, de acuerdo a Pablo, ocuparse de la carne o del pecado produce muerte, mientras que ocuparse del Espíritu produce vida. La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús nos libra de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8:2). El ocuparse de la carne es muerte, pero el ocuparse del Espíritu es vida y paz (8:6).

Lo interesante de este capítulo es que Pablo no está hablando sólo de la muerte del cuerpo humano, que muere a causa del pecado (8:10), sino también del daño que el pecado produce en la totalidad de la creación. Producto del pecado toda la creación fue sujetada a vanidad (8:20). La raíz griega que la Reina Valera traduce "vanidad" (la palabra griega *mataiótēs*) no significa vanidad en el sentido de orgullo, sino de vacío, inutilidad y frustración. El propósito dado por Dios a la creación de generar vida y sostenerla se frustra porque el pecado humano produce muerte. La creación

se hace inútil, vana, vacía, y se desperdicia sus potencialidades. Pablo sin dudas se hace eco aquí de la teología de la creación reflejada en la narrativa del diluvio según la acabamos de ver. La creación había sido declarada buena por Dios pero es corrompida, deteriorada, malograda, producto del pecado humano. El pecado humano somete la creación a esclavitud. Pero Pablo anuncia (Rom 8:21) que la creación será libertada de la esclavitud de "corrupción". Esta "corrupción", al igual que en Génesis 6:11-13, no se refiere a ninguna inmoralidad de parte de la creación de Dios. La palabra griega que la Reina-Valera traduce aquí como "corrupción", la raíz *fzorás*, es precisamente la que se utiliza en la versión griega del Antiguo Testamento para traducir la raíz hebrea *š⊒t* mencionada anteriormente con relación a Gen 6:11-13. Pablo se está refiriendo a la "degeneración", "degradación" o "destrucción" que la naturaleza ha sufrido producto del pecado humano y de nuestras ambiciones que producen muerte. Pablo profetiza que la creación gozará de la misma libertad en el Espíritu de la que gozan los hijos de Dios (Rom 8:21).

La creación sufre esclavizada en la inutilidad (*mataiótēs*) y en la destrucción (*fzorás-š⊒t*) y por lo tanto gime a una como con dolores de parto (Rom 8:22). La creación gime porque ahora está esclavizada y atada, porque sufre las acciones de los seres humanos que promueven la muerte en lugar de la vida del Espíritu. Este gemido no deja lugar para el antropocentrismo. No se trata de liberar a la creación para que pueda servir los intereses del ser humano. Hay que liberar a la creación para que ella misma pueda dejar de sufrir y gemir. La creación tiene derecho en sí misma a la libertad y a la dignidad. Pero como experimenta muerte y destrucción causada por el pecado humano, tiene que gemir y gemir hasta que sus reclamos sean oídos. Mientras la violencia y la destrucción continúen, como continúan en Vieques, continuará el gemido de la creación. Romanos ocho proclama que la redención operada por el Espíritu traerá liberación a la creación en su totalidad, incluyendo a los hijos e hijas de Dios. Los seres humanos y la creación son llamados a cooperar juntos en la propagación de la vida en lugar de destruirla.

De Patmos a Vieques: La séptima trompeta y la condena a los que destruyen la tierra

Finalmente, el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, es explícito en su condena a los que destruyen la naturaleza. El lenguaje simbólico del Apocalipsis es comúnmente malinterpretado, pues es tomado como un discurso de sangre y pesimismo. Sin embargo su autor, el vidente Juan desterrado en la Isla de Patmos (Apo 1:9), lo diseñó para promover la esperanza y la valentía. Las comunidades cristianas en la segunda mitad del siglo primero sufrían bajo el yugo del imperio romano. Ellas recibieron el libro del Apocalipsis como un mensaje de ánimo y exhortación. El cordero de Dios que había sido asesinado por los poderosos de este siglo había finalmente vencido y tomado las riendas de la historia (Apo 5:5-6). Este cordero había llegado al trono de Dios y a él se le había entregado el rollo sellado con siete sellos que contenía la voluntad divina para el futuro (Apo 5:7). A este cordero se le entonaba un nuevo cántico de alabanza porque él había escuchado las oraciones de los santos (Apo 5:8-9), y porque él iba a tomar la honra, la gloria y el poder (Apo 5:12-13). Si el cordero de Dios había tomado el poder, los cristianos y cristianas podían esperar que finalmente iban a tener reposo de sus desgracias.

Sin embargo, el reposo no iba a ser solamente para los hijos e hijas de Dios. El vidente del Apocalipsis anuncia que también la naturaleza iba a ser libertada de la destrucción causada por el imperio romano. Cuando se toca la séptima trompeta se anuncia la victoria final de Dios sobre la maldad de este siglo (Apo 11:15-19), y se proclama que los reinos del mundo han venido a ser de Dios y de Cristo (Apo 11:15). Como consecuencia, el tiempo para que el cordero de Dios juzgue a las naciones que habían matado a los profetas, a los santos, y a los que temen su nombre, había llegado (Apo 11:18). Y aquí es donde radica el extraordinario valor ecológico del libro de Apocalipsis: Dios va a juzgar a las naciones no solamente por ser responsables del asesinato de los siervos y siervas de Dios, sino porque ellas han destruido la tierra. Con el juicio había llegado el tiempo "de destruir a los que destruyen la tierra" (Apo 11:18). Una vez más se pone de manifiesto que los seres humanos no pueden asolar la tierra y expoliarla a su antojo. Profetas como el vidente Juan en la isla de Patmos se levantan para condenar a los que destruyen islas como la de Vieques.

¿Qué dicen los cristianos y cristianas del ecocidio en Vieques?

Igual que el vidente Juan en la isla de Patmos los cristianos y cristianas boricuas, dentro y fuera de Vieques, han tomado la trompeta para demandar a toda voz el fin del ecocidio. No se trata solamente de devolverle la salud a los viequenses y de darles la esperanza de una vida más larga. Ocuparse únicamente del bienestar humano sería una actitud antropocéntrica que los puertorriqueños y puertorriqueñas no comparten. Los viequenses también demandan, y con ellos todas las personas que en el mundo aman la justicia, que sus playas no sean más convertidas en escenarios de guerra. Que sus arenas y tierras fértiles no sean más destruidas y sembradas de bombas. Que sus distintas aves y especies marinas puedan vivir en un medio ambiente no contaminado con residuos de uranio u otras sustancias tóxicas. Que más importante que los millones de dólares con que el imperio norteamericano los quiere comprar son la soberanía nacional y la salud de su medio ambiente.

Esta actitud valiente y defensora de la naturaleza que han adoptado los boricuas contrasta con los argumentos antropocéntricos que comúnmente se usan para justificar la ocupación militar de Vieques por la marina de los Estados Unidos. La justificación para tal ecocidio se da a través de la contradictoria "lógica" de la guerra. Practica la guerra si quieres obtener la paz. Sacrifica la belleza de Vieques si quieres para tus hijos e hijas la belleza de bienes materiales en una economía estable. No critiques los tanques de guerra y las bases militares si deseas autos cómodos y viviendas confortables. No defiendas los derechos de tu tierra si quieres para tu tierra la protección que un ejército te brinda. Piensa en ti y olvídate de la naturaleza en Vieques.

Los cristianos y cristianas con sensibilidad ecológica llamamos a ésta la lógica del antropocentrismo. Pensamos que esta lógica de dominio sitúa al ser humano como centro y señor de la naturaleza. Para satisfacer sus caprichos y su ambición por lujos y tecnologías el ser humano se auto-concede el derecho de explotar y maltratar lo que Dios ha creado. Esta lógica convierte al ser humano en un falso dios porque supuestamente le otorga el derecho sobre la vida de otras especies, reduciendo la naturaleza viva a una mera posesión. Ante el altar del humano autoproclamado dios se sacrifica la vida del entorno ecológico. Detrás de la lógica de la guerra se esconde la retórica de un antropocentrismo egolátrico que mata la naturaleza.

Como agravante de esta situación, la verdad es que este antropocentrismo egolátrico no sitúa por igual a todas las personas en el centro. Al contrario, sitúa a unos en el centro y a otros los excluye. A los puertorriqueños y puertorriqueñas no los sitúa en el centro. No son los intereses de los boricuas los que principalmente defiende la marina, sino los del país más poderoso del mundo, del imperio de hoy, los Estados Unidos. Y tampoco sirve a todos los estadounidenses por igual. Las minorías latinas y afro-norteamericanas en los Estados Unidos reciben salarios y beneficios mucho más bajos de los que reciben las familias blancas. La maquinaria bélica norteamericana está basada en un antropocentrismo egolátrico que favorece principalmente a la familia blanca y de clase media o alta de este imperio. La guerra se practica en lugares como Vieques para de ahí globalizarla y con ella defender una economía también globalizada. Pero esta economía globalizada favorece sólo a unos pocos. A la naturaleza y a los humildes los explota y los excluye.

Como los ángeles de Dios mencionados en el Apocalipsis, los viequenses y puertorriqueños en general están tocando sus trompetas en una condena unánime del ecocidio. Junto al apóstol Pablo han escuchado el gemido de la creación que demanda libertad. Junto a Noé y su familia los boricuas también quieren proteger los animales, las aves, y la tierra. Su sacrificio y su lucha benefician a todos los pueblos de la tierra. Su sentido de dignidad y justicia inspira a millones. El aire, la lluvia y los mares de otras regiones serán también más puros cuando cese el bombardeo de Vieques. Nuestras voces se unen a las suyas en la esperanza de que la naturaleza sea vista como nuestra hermana y no como nuestra posesión; de que nuestra misión ya no sea más expoliarla a nuestro antojo sino junto a ella crear la vida y sostenerla.

Summary

The ecocide occurring in Vieques at the hands of the U.S. Navy's target practice is placed in light of other biblical references to ecocides through an examination of the charge to be stewards of creation and the flood account of Genesis. An examination of Pauline writings and the book of Revelation also set the context for understanding how human sin, anthropocentrism, and a refusal to serve as co-creators with God in the preservation and extension of creation are counter to the divine image and calling of humanity. The struggle in Vieques is ultimately a call against self-serving anthropocentrism and a condemnation of our violence against nature.

The Early Methodist Revival, Base Christian Communities and Pentecostalism in Latin America: A Comparison of Ecclesiology

Philip Wingeier-Rayo

Introduction

Two contemporary ecclesiological movements in Latin America are capturing the attention of the poor. The Base Christian Communities and Pentecostal Churches offer two popular religion manifestations, which are apparently vastly different. The former is a new form of church in the Roman Catholic tradition that reflects upon the Bible in light of the injustice of Latin American society; the later is an offshoot of the North American 19th century holiness movement with an emphasis on an individualistic faith with apparently little concern for social justice. Ironically, these supposedly opposite groups appear to be attracting members from the same neighborhoods, and more importantly from the same socio-economic class. Why would some poor feel that a CEB best meets their needs and others feel more attracted to a Pentecostal church? Are the two groups so diametrically opposed, or are there less visible characteristics that the two movements have in common? What needs are these movements fulfilling among the Latin American poor? How does each movement understand itself to be church? These are many of the questions that this study will wrestle with as it engages in a comparative study.

As a United Methodist missionary living and working in Latin America, one cannot help but admire the success of these two movements. Of course, the definition of success is relative, however, compared to the decline in membership of traditional Methodist Churches in Latin America; the popularity of these two movements is attractive. Yet, within the Methodist heritage the 18th century Wesleyan revival had certain similarities to these two contemporary groups. This begs the question: what did the early Methodist movement do that is currently not working or absent from current Methodist ecclesiology? This project is an attempt to learn from certain aspects of Ecclesial Base Communities and Pentecostal churches that are identifying with the needs of the Latin American poor. This paper will begin

with a review of the origins and ecclesiology of the three movements, beginning with a People Called Methodists.

Background of the Movements:

I. Early Methodism

John Wesley began meeting with a small group of friends at Oxford University to study the Bible and seek Christian living. Initiated by Charles Wesley, Robert Kirkham and William Morgan, John Wesley was later asked to become the leader of this "Holy Club." In addition to studying the Scriptures, the classics and the mystics, the group also visited prisons, helped the tenants of the workhouses, provided education and basic necessities for destitute families:

> Upon encouragement we still continued to meet together as usual; and to confirm one another, as well as we could, in our resolutions, to communicate as often as we had opportunity (which is here once a week); and do what service we could to our acquaintance, the prisoners, and two of three poor families in the town.[1]

In his treatise, "A Short History of a People Called Methodist," Wesley later characterized this meeting of the "Holy Club" as the "first rise" of Methodism.[2]

On October 14, 1735 John and Charles Wesley embarked on a missionary journey to the English colony of Georgia. Although they set out with a romantic image of preaching to the Native Americans, their unexpected encounter with the German-speaking Moravians planted the seeds a heartfelt religion in the embryonic Methodist movement. Faced with the threat of death during a stormy journey to Georgia, John Wesley was impressed by the calm and confident manner that the Moravians confronted the storm. He asked:

> "Was you not afraid?"
> "I thank God, no."

---

[1] John Wesley's Journal, August, 1730.
[2] John Wesley, "A Short History of a People Called Methodists," *Works* 13:307.

Then Wesley asked,

> "But were not your women and children afraid?"
> "No; our women and children are not afraid to die."[3]

Impressed by their faith, Wesley began studying German to communicate with the Moravians, amongst whom was Bishop Nitschmann. Upon arrival in Georgia Wesley continued to visit with the Moravians, namely their leader, August Gottlieb Spangenberg. During his time in Georgia, Wesley copied the Moravian ecclesial order of bands:

> Not finding, as yet, any door open for the pursuing our main design, we considered in what manner we might be most useful to the little flock at Savannah. And we agreed, 1) to advise the more serious among them to form themselves into a sort of little society, and to meet once or twice a week, in order to reprove, instruct, and exhort one another. 2) To select out of these a smaller number for a more intimate union with each other, which might be forwarded, partly by our conversing singly with each, and partly by inviting them all together to our house; and this, accordingly, we determined to do every Sunday in the afternoon.[4]

Although for the most part Wesley considered his missionary journey to Georgia a failure, he does acknowledge the encounter with the Moravians, and a resulting small group of believers in his home, as a "second rise" of Methodism.[5]

The Moravians were a cross between the exiled spiritual descendents of pre-reformer John Huss and German Lutheran followers of Philip Jacob Spener. The persecuted Bohemian remnants of the Unitas Fratum were

---

[3] John Wesley's *Works*, Vol. I, p.22, Journal, January 23, 1735.
[4] Journal, 1: 197-205. "A Short History of the People Called Methodists," Works 13: 305-6)
[5] Ibid.

revived at Herrnhut by German Pietism.[6] Influenced by the writings of the mystics and puritan devotionals, Spener called for a return to the priesthood of all believers and *Collegia Pietatis* (small groups of believers) to promote a religion of heart and mind.[7] Like Wesley, Spener was influenced by the mystics understanding of Christian Perfection. Wesley, however, gravitated away from the writings of the mystics in his search for assurance. Both Spener and Wesley preferred a greater role of the grace of God in achieving complete sanctification.[8] Spener's ecclesiology, as mediated to Wesley through the Moravians, had a paramount impact on the emergence of the Methodist societies.

Two other sources of Wesley's practical ecclesiology was the Societies for the Reformation of Manners and the Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), which emerged in England in the 1690s. John Wesley's father, Samuel, had been a member and promoter of the later. He himself joined the SPCK in August, 1732. These societies operated under the supposition that the increase in vice and immorality is due to ignorance of Christian principles. This can be countered, they believed, through education and the diffusion of Christian literature. In the first three years, the SPCK distributed more than one million books.[9] In addition to practicing religious piety, the SPCK also promoted acts of caring for the poor, relieving debt, visiting the sick, providing for orphans, and setting up schools. The initial societies also had a moralistic tendency that enforced public order.

Following Wesley's missionary experience in Georgia, he participated in the founding of a society at Fetter Lane in London on May 1, 1738. This religious society was organized according to the rules of the Moravians under the leadership of Peter Boehler. Wesley continued to worship with this congregation once a week and was impressed by the faith of Boehler. He was so taken by the Moravians that he visited their headquarters in Herrnhut, Germany and met with Count Nikolaus Ludwif von Zinzendorf, whose father had been a personal friend of Spener. On the occasion of Bohler's departure for Carolina, Wesley had the following words of appreciation for his ministry: "O what a work hath God begun since his coming into England! Such as one as shall never come to an end, till heaven

---

[6] David Watson, *The Early Methodist Class Meeting*, p.75.
[7] Philip Jacob Spener, *Pia Desideria*, p.94.
[8] Robert Tuttle, *Mysticism in the Wesleyan Tradition*, p.107.
[9] Mortimer Arias, "*Las Comunidades de Base y La Tradicion Wesleyana*," p.111, printed in *La Tradicion Protestante en la Teologia Latinoamericana*, ed. Jose Duque.

and earth pass away."[10] This society would continue to be a model until Wesley disagreed with Bohler's successor, Philip Heinrich Molther, over his quietist beliefs. Wesley broke off from the society in July of 1740 by reading a short statement and walking out with eighteen or nineteen followers to begin a new society at Moorfields.

In the meantime Wesley had undergone the Aldersgate experience on May 24, 1738 when his heart was "strangely warmed" and all his sins forgiven. He had also been invited by his friend George Whitefield to do field preaching in Bristol: "In the evening I reached Bristol, and met Mr. Whitefield there. I could scarce reconcile myself at first to this strange way of preaching in the fields, of which he set me an example on Sunday."[11] In spite of his objections, Wesley had submitted himself to "be more vile, and proclaimed in the highways the glad tidings of salvation."[12] Breaking out of the high church mold was another key turning point in the development of Methodist ecclesiology. Wesley's journal records preaching to crowds of three thousand people; the number of people converting to Christ and requesting his pastoral attention was overwhelming.

In response to this revival Wesley searched for a practical ecclesiological structure to offer pastoral attention to the people:

> They said, "But we want you likewise to talk with us often, to direct and quicken us in our way..." I asked, which of you desire this? Let me know your names and places of abode. They did so. But I soon found they were too many for me to talk with severally, so often as they wanted it. So I told them, "If you will all of you come together every Thursday, in the evening, I will gladly spend some time with you in prayer, and give you the best advice I can." Thus arose, without any previous design on either side, what was afterwards called a Society.[13]

---

[10] John Wesley's Journal, May 4, 1738.
[11] Ibid, April 29, 1739.
[12] Ibid, April 2, 1739.
[13] John Wesley, "A Plain Account of the People Called Methodists," Works 8:24-9.

Therefore, Wesley repeated the Fetter Lane experiment in Bristol and adapted the society to a different context. This, according to Wesley, was the "third rise" of Methodism.[14] The success at Bristol was repeated in a wave of early Methodist activity: "In this year (1742), many societies were formed in Somersetshire, Wiltshire, Gloucestershire, Leicestershire, Warwickshire, Nottinghamshire, Yorkshire, London, Bristol, Kingswood."[15] This was Wesley's organizational genius which, although not original, effectively placed these new converts in a society of mutual accountability and discipleship.

While the bands were an ecclesial order purposely imported from the Moravian church, and the societies were an adaptation from the Society for Promoting Christian Knowledge, the development of the classes was a spontaneous response to a practical problem. In order to provide a meeting place, Wesley purchased a room in Bristol and took out a loan in his name. The idea of small companies or classes emerged during a discussion of how to repay the loan for the New Room at Bristol. A retired sailor, Captain Foy, suggested that each member of the society contribute one penny each week. In spite of objections that this offering was too high, Captain Foy committed himself to make up the difference if a penny was beyond the means of any members. Others agreed to do the same. Therefore the society was divided into "little companies, or classes--about twelve in each class."[16] Once visiting each member became too difficult for the leader, it was later agreed that members of each class should meet once a week to collect weekly contributions, and to be accountable in their faith journeys and support each other mutually.

The classes, bands and societies were never meant to establish a new church or separate from the Church of England. Rather the role of these small groups was to reform the mother church. Within the Protestant ecclesiology of reformation, Wesley preached against schism and in favor of renewal. The societies, bands and classes aimed to be *ecclesiola in ecclesia* (a church within a church). In spite of the breadth and depth of his movement, Wesley never advocated separated from the Church of England, remaining an Anglican priest until his death.

---

[14] "A Short History of the People Called Methodists," Works 13: 305-6.

[15] Ibid.

[16] John Wesley's, Works 8:269.

II. Ecclesial Base Communities

Similar to the early Methodist movement, the Latin American Ecclesial Base Communities (CEBs) do not intend to separate from the Roman Catholic Church. As a leading theologian of the CEBs, Leonardo Boff, argues that the CEBs are not a reform movement, rather a new form of church. Boff argues in his appropriately titled book *Ecclesiogenesis*:

> We are not dealing with the expansion of an existing ecclesiastical system, rotating on a sacramental, clerical axis, but with the emergence of another form of being church, rotating on the axis of the word and the laity. We may well anticipate that, from this movement, of which the universal church is becoming aware, a new type of institutional presence of Christianity in the world may now come into being.[17]

Whether or not Base Ecclesial Communities are a new form of church or a continuation of a tradition of reform will be a point of later discussion. For now this paper will analysis the origins of the CEBs and its understanding of church.

The Ecclesial Base Community movement began in Latin America following the second Vatican Council. One of the major shifts of the second Vatican Council was from Church as dispenser of salvation to Church as people:

> Very well, the laity are called particularly to make present and operative the church in those places and conditions of life where she cannot be the salt of the earth unless through them. In this way all laity, by the same gifts which have been conferred to them, are converted into witnesses and live instruments of the mission of the Church "according to the measure of Christ's gift." (Ef. 4:7) [18]

---

[17] Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis*, p.2.

[18] *Documentos Completos del Vaticano II*, "Dogmatic Constitution of the Church," p.42.

In this document the Church was reinterpreted as the sacrament of salvation and as the People of God. The Church exists to serve the world, not the reverse. Also the position of the Roman Catholic Church clarified that the Reign of God began with Jesus Christ, and the task of the Church is to: "announce and establish the Reign of Christ and of God, in the midst of all peoples, and constitute the seed and the beginning of this Reign on earth."[19] Therefore the Church is not the Kingdom of God, but it does have the task of germinating God's Reign.

This authorization of lay leadership in the parish, combined with the availability of the Bible in the vernacular, resulted in a window of opportunity for the laity. There was also a lack of ordained ministers to attend to the needs of the population, particularly amongst the poor in Latin America. The combination of these factors resulted in the creative emergence of Base Ecclesial Communities. Although many of the CEBs were started by priests or religious orders, it is a predominantly a lay-led movement. For example on the island of Solentiname in Nicaragua, Father Ernesto Cardinal trained the residents in a fishing village to read the Bible and relate it to their present context. In the book *The Gospel According to Solentiname*, he records the reflections of the lay people and their amazing political comparisons between the Roman Empire and United States imperialism, between the Roman Army and Nicaragua's National Guard, between Pontious Pilate and the dictator of Nicaragua, Anastacio Somoza. These reflections on the Bible were then translated into social action or resistance against the oppression of the dictatorship.

This method of Bible study, political analysis and social action was what made CEBs a threat to the current unjust order. The emergence of liberation theology as an articulation of the work already done at the grass roots level, made the CEBs internationally known. Many members of the CEBs participated directly or indirectly in the overthrow of the Somoza regime in Nicaragua. The adults participated in strikes, demonstrations of provided logistical support for the Sandinista rebels. Some of their youth even fought with the revolutionaries. Under the schema of the Cold War, the United States government organized a commission to combat communism in Latin American and identified liberation theology and CEBs as an ideological enemy. At the same time, conservative evangelical sects were growing at a rapid rate and enjoying much economic support from North

---

[19] Ibid, p.10.

America. Therefore religion has been perceived as an ideological tool on both sides of the Cold War battle.

These types of Biblical reflection groups formed intentional communities in poor *barrios* both in the city and in the countryside, thus the name "base" or grassroots. The CEB is usually comprised of fifteen to twenty families who gather together once or twice a week to study the Bible, worship or reflect upon their common problems.[20] The communities had a mutual leadership style in contrast to the hierarchical structure of the Roman Catholic Church.

Nevertheless the purpose of the CEBs is not to replace or duplicate the institutional Church. The Roman Catholic Church has a large infrastructure across the world with dioceses, bishops, priests and parishes that the CEBs need to function. Rather than taking the place of the Roman Catholic Church, the CEBs are a new model of Church that is growing up from the base. These communities become a church within the Church. This is similar to the Wesleyan model of *Eclesiola en Eclesia* to renew the church from within. The ecclesiology of the CEBs is similar to Wesley who did not want to replace or separate from the institutional church, rather to start a network of societies to evangelize the previously baptized members.

Another characteristic of the CEBs is their preferential option for the poor. This is a phrase which was coined by the Second General Conference of Latin American Bishops in Medellin, Colombia, August 26-September 6, 1968. These bishops interpreted the changes of the Second Vatican Council in light of the Latin American reality. They argued that if they are pastors of the people in their parishes, and eighty percent of these parishioners are poor, then the Church must be on the side of the poor:

> The bishops at Medellin characterized the Latin American church as a church of the poor. In its mission to the world, the church should take up as its own the cry of the poor and their yearning for liberation, giving to both their ultimate meaning. Within the church, the People of God should be

---

[20] Leonardo Boff, *Church, Charism and Power*, p.125.

conceived as the people who are poor, who are all direct and privileged recipients of the revelation and love of God.[21]

The evidence of wars and conflict in Latin America was interpreted by the bishops to mean that the people were not thoroughly evangelized. Traditionally the Roman Catholic Church formed a political alliance with the ruling elite in Latin America, and the poor were not integrated.[22] In the spirit of the preferential option for the poor, the Ecclesial Base Communities were affirmed by the Latin American bishops as a new evangelization with hope and promise.

III. Pentecostal Movement

In a different form of evangelism, the Pentecostal movement has also taken advantage of the crisis in the Roman Catholic Church in Latin America. Similarly to the CEBs, the Pentecostal Church has been growing as an indigenous movement and identifies with the needs of the Latin American poor.[23] This is in contrast to the mainline Protestant churches who have attracted principally middle-class members.[24] Data collected in Managua suggested that most Pentecostal converts come fròm the lowest stratum among the poor.[25]

The Pentecostal movement began in 1905 when Holiness preacher Charles Fox Parham started a seminary Bible school and taught that the "initial evidence" of receiving the baptism of the Holy Spirit was speaking in tongues. William J. Seymour attended his Bible school and implemented his teachings to his pastorate of the Pacific Apostolic Faith Movement on Azusa Street in Los Angeles. He held the first service on April 14, 1906 and the *Los Angeles Times* reported "a weird babble of tongues" amid "wild scenes" in the service.[26] Over the next three years the mission grew rapidly and Pentecostalism spread around the world.

---

[21] Guillermo Mendez, *Seeds of Promise*, p.60.
[22] Coping with Poverty, p.153.
[23] Cecilia Mariz, *Coping with Poverty*, p.25.
[24] Ibid.
[25] Roger Lancaster, *Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua.*
[26] *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, p.780.

The Pentecostal influence first arrived in Latin America through a Methodist missionary in Chile, the Rev. Willis C. Hoover. After visiting a holiness community in Chicago in 1907 and corresponding with Pentecostal leaders around the world, his church in Valparaiso, Chile experience a "baptism of the Holy Spirit" in 1909.[27] The movement has continued to grow around Latin American and now has tremendous force. In 1950 an estimated 25% of Protestants in Latin America were Pentecostals, today that figure has risen to 75%.[28]

One of the earliest studies of the Pentecostal phenomenon in Latin America, Lalive d'Epinay's *Haven of the Masses*, argues that growth is due to the anomie of society.[29] The title of this study is indicative of the author's conclusion. Namely, the Pentecostal movement is a refuge during periods of dramatic change, economic strife or immigration. However it is not an opportunity to create social change, rather a reincarnation of the traditional system that is characterized by close personal relations and concentration of power in the leaders.[30]

Other scholars disagree with d'Epinay's simplified explanation of anomie as a contributing factor to Pentecostalism. Rubem Cesar Fernandes criticizes d'Epinay from the Brazilian perspective arguing that the economy is already capitalist, and that the people are not undergoing any major transition.[31]

The pentecostal movement is attractive to the Latin American poor because it offers immediate solutions to their problems:

---

[27] Pablo Deiros and Carlos Mraida, *Latinoamerican en Llamas*, p.59.
[28] Ibid, p.14.
[29] d'Epinay, Lalive, *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, London: Luttherworth Press, 1969.
[30] Hoekstra, Angela, "Pentecostalismo Rural en Pernambuco (Brasil): Algo mas que una protesta simbolica," taken from Boudewijnse, Barbara, Droogers, Andre and Kamsteeg, Frans, *Algo Mas Que Opio: Una Lectura Antropologica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeno*, San Jose: DEI, 1991.
[31] Fernandes, Rubem Cesar, "O Debate entre Sociologos a Proposito dos Pentecostais," Cadernos do ISER 6, pp.49-60.

> CEBs offer strategies for coping with poverty that are more useful to the poor community as a whole, rather than to individuals. By contrast, Pentecostalism fosters strategies that better support individuals, especially those who face personal crises.[32]

While the CEB's offer solutions to problems, their analysis is more structural, and for a person in crisis this is too long-term. Elizabeth Brusco, a Marxist feminist anthropologist, studies the effects of evangelicalism in gender roles in Colombia. In spite of the traditional sex roles taught in conservative evangelical theology, Brusco argues that:

> Colombian evangelicalism can be seen as a "strategic" women's movement, like Western feminism, because it serves to reform gender roles in a way that enhances female status. Specifically, it promotes female interests not only in simple, practical ways, but also through its potential as an antidote to machismo.[33]

The political significance of women's emancipation can have ripple effects in society given that the majority of Pentecostal converts are women.[34] Pentecostals formulate their theology with consider weight upon the sources of experience and revelation with less emphasis upon tradition, thus allowing for lay and women participation in leadership. This can be perceived as a threat to the authority of the hierarchy in Latin American church and society. David Martin argues from a sociological perspective that the spread of Protestantism will lead toward greater pluralization in the church and in society at large. Also he questions, and I believe correctly so, if the Pentecostals will be any more democratic that the Roman Catholic Church.[35]

---

[32] *Coping with Poverty*, p.156.
[33] Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, p.6.
[34] Edward Cleary and Hannah Steward-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, p.55.
[35] David Martin, *Tongues of Fire*, 1990.

This paper has given a descriptive background account of the origins and make up of these three ecclesiological movements. The paper will now engage in a comparative analysis of the three movements that have been outlined.

Comparative Analysis of the Three Ecclesiological Movements

Similar to early Methodism and the CEB's, the Pentecostal revival in Chile, and its North American precursor in the holiness movement, did not attempt to begin a new denomination, rather to renew the institutional church. The CEB's were able to remain within the Roman Catholic Church, although they faced marginalization. Methodism and the Pentecostal movement eventually broke off from its mother church to start new denominations.

Another similarity that all three groups enjoy is identification with the needs of the poor. John Wesley's openness to field preaching, his service to the poor and theology of universal salvation was a welcome invitation to the poor. The preferential option for the poor of the CEB's and their grass-roots affiliation with the problems of the poor led to a natural identification with the marginalized. Likewise the poor are attracted to the Pentecostal Church because of the immediate support offered by Pentecostalism. Cecilia Mariz, in her book *Coping with Poverty*, argues that Pentecostalism is more attractive to the poorest of the poor than the CEB's because it does not require as much education or economic stability.[36] Nevertheless, all three movements have in common and identification with the needs of the poor.
A third similarity is the ecclesial structure of small groups. The early Methodist movement, borrowing from the Moravian model and the Society for Promoting of Christian Knowledge, implemented societies, bands and classes. The CEBs are intentional communities of twelve to twenty families who would like to have greater support and commitment than what their local parish offers. The Pentecostal church, although some congregations grow to be very large, a based on a sense of community. Eldin Villafane argues that the church forms a *koinonia* that is special in a Pentecostal congregation. Whereas the Roman Catholic Church considers itself to be the

[36] Cecilia Mariz, *Coping with Poverty*, p.156.

"body of Christ," the Pentecostal church is the "community of the Spirit."[37] Although in different forms, certainly the centrality of community, support and accountability are central to each three movements.

Lastly, the role of laity is prominent in each three movements. The early Methodist movement had many lay preachers and class leaders, many of whom were women. The participation of laity in early Methodism can be traced back to Luther's concept of the Priesthood of all believers as mediated through Spener. The Second Vatican Council created an openness for lay participation in evangelism, particularly where there were no ordained ministers. The CEBs filled this void with lay leadership in many poor barrios in Latin America. The Pentecostal emphasis upon experience, revelation and Spirit provides lay people with authority to participate in ministry. All three movements, in addition to an increase role of the laity, also allow for greater participation of women in positions of leadership.

The three movements also have many differences. The early Methodist movement and the Pentecostal church are concerned more with a personal sanctification and piety, whereas the CEBs are more concerned with liberation from oppressive structures. Although the Methodist and Pentecostal movements may lead to transformation, it is more concerned with the individual and private sphere:

> The analysis of motivational strategies shows that Pentecostalism offers motivations for cultural transformations in individuals' private or family lives, while CEB proposes a transformation in the public sphere or political attitudes.[38]

Not only do the CEBs participate in the public sphere, an important aspect of their faith and witness is to be political advocates on behalf of the poor.

While the Pentecostal movement attracts the poorest of the poor, their theology is susceptible to conservative ideology. Karl Marx critiqued religion as an "opiate of the masses," that would prematurely offer a spiritual reward for suffering and prevent the poor from changing living conditions. This criticism has been leveled against Pentecostal churches for preaching a

---

[37] Eldin Villafane, *El Espiritu Liberador*, p.132.
[38] *Coping with Poverty*, p.160.

"pie in the sky" reward in the afterlife, thus contenting people with unjust social and economic systems. Sociological studies indicate that Pentecostal political behavior is not always conservative. Still other social scientists argue that the growth of Pentecostalism is a factor in modernization and improvement for the poor.[39]

Likewise John Wesley's evangelical revival in 18th century England involved an important social dimension. While certainly Wesley did not have the social analysis that has emerged during modernity, he was concerned about improving the living conditions of the oppressed. Faced with the injustice of the slave trade, Wesley showed evidence of social analysis of the roots causes of slavery:

> Yea, where is the justice of taking away the lives of innocent, inoffensive men; murdering thousands of them in their own countrymen; many thousands, year after year, on shipboard, and then casting them like dung into the sea; and tens of thousands in that cruel slavery to which they are so unjustly reduced? But waving, for the present, all other considerations, I strike at the root of this complicated villainy; I absolutely deny all slave-holding to be consistent with any degree of natural justice.[40]

Therefore both the Pentecostal and early Methodist movements show more social analysis and concern for the well being of the poor that can be initially discerned.

In general the relationship between the three movements is complex and cannot be stereotyped in any easy categories. The backgrounds, ecclesiologies and theologies of the three groups grow out of a response to their respective contexts. This article has attempted to discuss some of the historical origins, which have resulted in the differences and similarities in the ecclesiologies of the early Methodist revival, and the contemporary Latin American

---

[39] Ibid, p.27.
[40] John Wesley, "Thoughts Upon Slavery," *Works* XI:77.

movements of Base Christian Communities and Pentecostal churches.

Resumen

Las Comunidades de Base y el Pentecostalismo son dos movimientos religiosos con gran alcance en América Latina. Al examinar la eclesiologia de estos movimientos religiosos encontrados en Latinoamérica y su desarrollo histórico, ciertos puntos de comparación entre ellos y el origen del Metodismo Wesleyano se pueden trazar. Por ejemplo, cierto elementos de analice social y preocupación con los pobres se puede discernir en ellos. Por igual, se puede encontrar un énfasis mayor en la participación laica en los tres movimientos. A la vez, también existen diferencias, incluyendo la preocupación con la piedad y espiritualidad en el Metodismo y Pentecostalismo en contraste con los objetivos de liberación y erradicación de estructuras opresivas en las CEB's. Aunque la relación entre estos grupos es compleja, cada uno de ellos muestran parecidos y diferencias en parte a causa de sus respuestas a sus situaciones contextuales respectivas.

Fronteras Teológicas para un Nuevo Milenio

Luis G. Pedraja

En nuestro idioma la palabra "frontera" tiene varios significados. En el uso más común, la palabra se refiere a esas líneas imaginarias o actuales que trazan los confines de una región geográfica. Empero, la palabra frontera también puede demarcar aquello que está en la vanguardia del avance de un movimiento, inclusive del avance de un movimiento cultural o intelectual. Por igual, la palabra frontera puede referirse a algún impedimento o división que existe entre personas, grupos, culturas, y movimientos sociales.

En esos variados sentidos de la palabra, como veremos, la tarea de la teología y de la iglesia cristiana esta ubicada en la frontera. Por igual, la tarea de la educación teológica requiere la capacitación de nuestros estudiantes e iglesias para negociar esas diferentes fronteras teológicas a las cuales nos enfrentaremos durante el próximo milenio. ¿Cuáles serán estas fronteras y como es que debemos de enfrentarnos a ellas? Este es el reto de la labor teológica: entender lo que significa el vivir en la frontera en un nuevo milenio.

Viviendo en la frontera

El teólogo Alemán, Paul Tillich, al trasladarse a los Estados Unidos, escribió un ensayo autobiográfico titulado *On the Boundary* (En la Frontera).[1] Para él, sus experiencias y su vida existían en la frontera entre culturas, ideas, políticas, y otros aspectos de su vida. En total Tillich define doce experiencias fronterizas que definen su vida en el medio del siglo veinte. Hoy nosotros nos enfrentamos no solo a un siglo nuevo, sino también a un nuevo milenio. Y por igual que Tillich, nuestra tarea requiere que identifiquemos y vivamos en las fronteras teológicas de nuestra era.

De acuerdo a Tillich, las fronteras son como el lugar en la orilla donde las olas del mar llegan a la arena. En las fronteras, hay avances y retrocesos. Por igual, hay límites e intercambios. En la experiencia liminal

[1] Paul Tillich, *On the Boundary* (New York: Scribner, 1966), pp. 1-103.

de la frontera, se encuentra una tensión de identidad y una dinámica viva que nos enriquecen.[2] Algunas fronteras merecen ser erradicadas. Otras deben de mantenerse como lugares de comercio e intercambio.

Las fronteras teológicas, igual que las fronteras geográficas, son lugares de división, conflicto, e intercambio. Las fronteras geográficas sirven para dividir las naciones y regiones de nuestro mundo. En cierto sentido estas divisiones y límites creados por las fronteras son necesarios para demarcar, definir, y preservar la identidad de una nación o pueblo. La teología, por igual, requiere fronteras que nos ayudan a preservar la identidad de nuestra fe y para preservar las diferentes perspectivas que existen en el cuerpo de Cristo que es la iglesia.

Cuando las fronteras que nos dividen se vuelven rígidas e impenetrables, se tornan en barreras que nos aprisionan confinándonos y llevándonos hacia el aislamiento y estagnación. Cuando las naciones cierran sus fronteras al comercio, inmigración, e intercambio, arriesgan perder la dinámica viva que las ayuda a crecer. Si la teología, por igual, se vuelve rígida e inflexible, arriesga perder la dinámica viva del intercambio. Si nuestros términos teológicos, doctrinas, y conceptos no dejan espacio para el intercambio de ideas, perdemos la oportunidad de crecer y de descubrir nuestros propios límites y errores que inevitablemente surgen a causa de la falibilidad humana. El resultado es una teología que se fosiliza, se estanca, y que pierde la posibilidad de afectar al mundo mutable en que vivimos.[3] Sólo una teología abierta hacia el futuro y hacia el intercambio mutuo puede participar en la dinámica del Espíritu del Dios vivo que continúa haciendo algo nuevo en medio de nosotros (Isaías 43:18-19).

Por igual, si ignoramos las fronteras y tratamos de cruzarlas indiscriminadamente, las fronteras se vuelven en lugares de conflicto y violencia. La historia traza en sangre no solo los conflictos entre las naciones, sino también las intolerancias religiosas, las cruzadas, y las persecuciones pecaminosas que marcan al cristianismo. Nuestra propia historia en este continente vislumbra la avaricia y violencia bajo la máscara

---

[2] Ibid.

[3] Por ejemplo, Howard S. Olson, habla sobre la tendencia de fosilizar los conceptos teológicos en nuestro idioma en su articulo "Theology as Linguistic Discipline," en *African Theological Journal* 13/2 (1984), p. 77.

del evangelismo y de la fe.[4] El discernimiento es necesario para que nuestras fronteras geográficas y teológicas no se vuelvan lugares sangrientos de intolerancia y conflicto.

Empero, las fronteras no solamente son lugares de divisiones. Las fronteras también son lugares en donde avanza el comercio y el intercambio de ideas promoviendo el crecimiento mutuo. En este sentido, las fronteras teológicas necesitan ser lugares de intercambio de ideas y labores por medio de los cuales nosotros podremos enriquecer nuestro entendimiento finito de un Dios infinito cuya imagen se encuentra en los diversos rostros de distintos seres humanos, abarcando diversas razas y culturas, por igual que ambos géneros. El vivir en la frontera geográfica por igual que la frontera teológica requiere que aprendamos a vivir en medio del intercambio y comercio de la diversidad.

Fronteras para un nuevo milenio

Hoy nos enfrentamos no solamente a fronteras geográficas que dividen nuestras naciones, pero también fronteras intelectuales, tecnológicas, espirituales, culturales, y económicas que dividen nuestros pueblos. Estas fronteras, más todavía que las fronteras geográficas pueden ser lugares de división, conflicto, y separación. Pero también pueden ser lugares de intercambio, representando la vanguardia de la tarea teológica cristiana.

La primera frontera a la cual nos enfrentamos hoy origina en la frontera geográfica que divide a nuestros países, pero sus consecuencias nos llevan más allá de una simple frontera política. El problema de la inmigración nos afecta a todos. Pueblos desplazados por conflictos militares, problemas económicos, necesidades físicas, y desastres ecológicos se aglomeran, no solo en nuestras fronteras, pero también en nuestras ciudades.[5]

---

[4] Para un buen tratamiento de la historia violenta del evangelismo en las Américas, vean el trabajo de Luis Rivera Pagan, *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, San Juan: Editorial Cemi, 1990.

[5] Por ejemplo, el numero de hispanos en la ciudad de Memphis en donde vivo presentemente, creció de 12,000 a 58,000 en la ultima década de acuerdo al censo del año 2000. De acuerdo a grupos locales, la populación actual puede llegar hasta

Una apta respuesta teológica y eclesiástica a los problemas causados por la inmigración es indispensable e imprescindible.

Primeramente, la iglesia y la teología tienen que capacitar a la iglesia a tratar de proveer educación y recursos para que nuestros pueblos puedan cruzar las fronteras del temor, discriminación, y de los prejuicios que afectan a los inmigrantes. Hoy mismo en los Estados Unidos de Norte América la retórica política, la rigidez de la frontera racial y cultural que teme perder la identidad mítica Angloamericana a causado medidas drásticas en contra de los inmigrantes, perpetuando la injusticia y la discriminación. La percepción de que el inmigrante es solo un parásito social y la retórica que describe a un ser humano no como indocumentado, sino como ilegal, es solamente una quimera que esconde el racismo y miedo de una nación.

La demanda bíblica de ser hospitalario al extranjero en nuestras tierras y el énfasis bíblico en el valor de todos los seres humanos que Dios ha creado en su imagen y semejanza no pueden ser ignorado por la iglesia en esta situación. La iglesia tiene que resistir las tendencias políticas a deshumanizar a seres humanos solamente porque sus apariencias, lenguas, y culturas son diferentes a las nuestras. Por igual, la iglesia no puede descansar en solamente darle albergue y ayudas a aquellos que emigran a través de nuestras fronteras. La iglesia también tiene que enfrentarse a las situaciones políticas y sociales que están a la raíz de las grandes migraciones dentro de nuestros países y a través de nuestras fronteras.

La segunda frontera a la cual nos enfrentamos es aquella causada por la ciencia y por la tecnología. Los avances tecnológicos en el transporte y la telecomunicación traen las fronteras sociales, culturales, políticas y económicas a nuestras ciudades y hogares. El conflicto y el intercambio de ideas hoy nos son más próximos que en siglos atrás. La teología y la iglesia se encuentran en medio de un mundo diverso con múltiples ideas y creencias que nos pueden ofrecer retos y a la vez enriquecer nuestros conceptos teológicos. La telecomunicación ha unido al mundo y nos ofreces oportunidades para intercambios teológicos como nunca antes. La educación teológica puede llevarse a lugares remotos y la preparación de pastores y lideres laicos puede hacerse más disponibles a todos por medio de la telecomunicación.

125,000. Por igual, el numero de descendencia Asiática en la región a crecido en los últimos años.

A la misma vez, la telecomunicación también nos trae a nuestras comunidades retos, ofreciéndonos nuevas tentaciones, trayendo pornografía, proveyendo planes para la construcción de armas destructivas, y deseminando ideas maléficas por los mismos medios que nos ofrece la sabiduría. Es esencial para sobrevivir en el nuevo milenio, que equipemos a nuestras iglesias y pastores con formas de sobrevivir en las fronteras tecnológicas.

Por igual, la ciencia nos trae nuevos retos éticos y morales a los cuales la teología debe de responder. Uno de los dilemas que nos confronta es la proliferación de la ciencia genética y de la tecnología medica. No solo debemos de enfrentarnos a las preguntas éticas que surgen sobre la habilidad científica para replicar órganos y seres humanos por medio de la genética, sino también la ética de la economía involucrada en estas ciencias y practicas, incluyendo la tecnología medica de la reproducción humana. El precio de estas tecnologías es enorme, haciéndolas indisponibles a la población general. Esto pone la mayoría de estas tecnologías medicas y genéticas solo a la disposición de aquellos de suficiente medios económicos. Aquellos con amplios recursos financieros pueden aprovecharse de estos avances para alargar sus vidas, disfrutar de mejor salud, y procrearse, mientras aquellos que carecen de recursos continúan afligidos por enfermedades e infertilidad. El resultado es una selección innatural, apropiando el idioma de la evolución, basada en la economía, en la cual aquellos con recursos económicos avanzan no solo materialmente, pero también en salud, genética, y procreación, relegando a los pobres a un estado físico y genético inferior.

Al igual que hay fronteras que limitan el intercambio y crean conflictos, hay fronteras que nos dividen. Estas fronteras que existen en nuestros corazones a causa de nuestros pecados, toman formas más pecaminosas en nuestra sociedad. Estas fronteras trazadas por el pecado nos dividen y nos separan de Dios. Por lo cual, ellas deben de ser erradicadas y pueden ser erradicada por medio del amor de Cristo y de la gracia divina.

Las fronteras del racismo deben de ser sobrepasadas en el nuevo milenio. Esto no quiere decir que debemos de erradicar las diferencias entre nuestras razas y culturas. Al contrario, esto quiere decir que debemos de celebrar las diferencias, creando una comunidad diversa para facilitar el

intercambio de ideas. En cierto sentido, nosotros, el pueblo hispano, estamos localizados en un lugar ideal para facilitar este dialogo y para eliminar las barreras raciales que nos dividen. Nuestro ser esta localizado no solo en la frontera geofísica, sino también en la frontera cultural y racial.[6] Nosotros somos mestizos, mulatos, y más, en algunas ocasiones físicamente y en otras culturalmente. Esta realidad nos permite mediar entre diferentes culturas y razas, facilitando el dialogo y tramite entre las divisiones raciales y culturales.[7] El racismo en si es resultado de la intolerancia causada por la violencia y injusticia económica que busca dominar a otros y validar la superioridad de aquellos que se encuentran en el grupo dominante.[8] El desarrollo de la identidad de aquel con poder define a aquel que no tiene poder. El pueblo hispano, ubicado en la frontera de las culturas y razas puede servir como el puente que abarca las separaciones que nos dividen. En esta labor, la iglesia debe de tomar la vanguardia reconociendo esta tarea como parte de su llamamiento a servir como un instrumento de reconciliación.

La frontera del sexismo también debe de ser erradicada por la iglesia como otra forma de opresión sistemática de la humanidad. El sexismo, como el racismo, no tiene base ontológica o científica en el ser humano. El sexismo es solo un artificio de las estructuras pecaminosas de opresión, poder y dominación. En la creación, Dios crea al ser humano a la imagen divina, una imagen que Génesis define como inclusive de los dos, varón y hembra. En el Nuevo Testamento también se nos dice que en Cristo no existen las divisiones y jerarquías que ponen a una raza, cultura, o sexo sobre el otro (Gal 3:28). Pero la realidad es que la iglesia a sido culpable en

---

[6] Daisy Machado cita a la autora Pat Mora quien se refiere a la frontera como un lugar *nepantla* eso es decir, un lugar en el medio, en Nahuatl, uno de los idiomas indígena mejicano. Pero como indica Machado, esta realidad no es solo una realidad geofísica, sino que abarca mucho más y es indicativa de la situación del hispano. "Kindom Building in the Borderlands," en *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, editado por Ada María Isasi-Díaz y Fernando Segovia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), p. 63.

[7] El mestizo o mulato, por medio de vivir en la frontera de las culturas y las razas tiene una interioridad y exterioridad, que los separa de los grupos raciales y culturales que representa, pero que también los une a ellos. Un buen tratamiento del valor teológico del mestizaje se encuentra en los escritos de Virgilio Elizondo, por ejemplo en el articulo titulado " Mestizaje as a Locus of Theological Reflection," en *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, editado por Alan Figueroa Deck (Maryknoll: Orbis, 1992), pp. 104-123.

[8] Ibid., p. 111-114.

perpetuar el sexismo, algo a lo cual la iglesia debe de enfrentarse en este nuevo milenio.

Por igual, debemos de sobrepasar las fronteras socioeconómicas que nos dividen. La Biblia nos muestra en el libro de Hechos como la iglesia en Jerusalén existía compartiendo todos sus bienes el uno con el otro. Las barreras creadas por la opresión económica pueden desaparecer solamente en una situación en la cual la iglesia busca el bienestar común del pueblo. La iglesia de hoy, no puede ignorar la desigualdad económica que existe en nuestra sociedad. La educación teológica debe de equipar a la iglesia para que pueda examinar como el pecado trae no sólo consecuencias espirituales e individuales, pero también nos afecta en las dimensiones físicas, sociales, y políticas.

Si la iglesia se enfrenta solo a la inmoralidad personal e ignora la inmoralidad social de las corporaciones que explotan a sus empleados, saquean a la economía de países enteros, y destruyen la creación para enriquecer a unos pocos, la iglesia solamente hace la mitad de su misión. El llevar la vanguardia de la lucha en contra de todas las formas y manifestaciones del pecado es el deber de nuestros seminarios y teólogos. El primer paso que debemos de tomar es el de disolver nuestros enlaces con las maquinarias y sistemas que perpetúan la opresión, desenmascarando la realidad del pecado que está a la base de los sistemas sociales y económicos que explotan a los seres humanos pretendiendo que la culpa de la pobreza está ubicada en la pereza del pobre y no en las prácticas de opresión.[9]

El segundo paso que debemos de tomar requiere que cambiemos los sistemas sociales y económicos para alocarle a todos las necesidades básicas para vivir. A la misma vez, es necesario crear nuevos sistemas que no permitan el enriquecimiento de unos a cuesta de otros. Si la iglesia no se

---

[9] Ver como la pobreza se define en la metodología trazada por Clodovis Boff en "Epistemology and Method of the Theology of Liberation" en *Mysterium Liberationis: Fundamental Concept of Liberation Theology*, editados por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Marynoll: Orbis, 1993), pp. 72-79.

enfrenta al pecado en toda sus manifestaciones, entonces, por su propio silencio, se volverá cómplice del pecado y de la maldad.[10]

Finalmente, la iglesia debe de negociar las fronteras teológicas que existen en nuestro propio lenguaje teológico. El teólogo y el pastor deben de ser capaces de traducir las doctrinas y la fe cristiana para que tengan significado en una nueva era. A la misma vez, debemos de abandonar o cambiar ideas derivadas de conceptos filosóficos Griegos que han perdido su valor hermeneutico y su significado original. Estos conceptos filosóficos, útiles en su tiempo, traen peligros para nosotros hoy en día. Muchos de estos conceptos filosóficos nos proveen de una imagen estática de un Dios que no siente (impasible) y que no cambia (inmutable). Estos conceptos, necesarios en su día para comprender e interpretar nuestra experiencia con Dios, son conceptos humanos creados por necesidades lógicas. Estas necesidades dictan de que un Dios perfecto no puede cambiar, porque si cambiara seria para lo peor. Por igual un Dios con sentimiento y pasiones, no seria perfecto en el ideal filosófico Griego que deseaba distanciarse de las pasiones humanas.

Pero este Dios creado por la filosofía es solamente un ídolo mudo, impotente, y muerto que no puede oír nuestras oraciones ni efectuar cambio en nuestro mundo.[11] Este es el Dios que aquellos que dominan desean, porque sin cambio, su poder será permanente.[12] Solamente un Dios vivo puede demandar justicia y efectuar cambio en nuestra sociedad y en nuestra vida. A ese Dios vivo es al que debes de buscar en nuestra tarea teológica.

Pero el Dios vivo de la Biblia es un Dios que siente, que ama, que llora, y que cambia. Es un Dios que escucha nuestras oraciones. Por eso es

---

[10] Sobre las múltiples expresiones del pecado y el pecado estructural ver el articulo de José Ignacio González Faus, "Sin," en *Mysterium Liberationis,* pp. 532-542. También ver la definición del pecado estructural como idolatría en el articulo de Pablo Richard, "Theology in the Theology of Liberation," pp. 157 del mismo libro.

[11] Justo González se refiere ha esta realidad de la apropiación de las categorías grecorromanas por la fe Cristiana y la creación de un Dios idolatra en su libro *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1990), pp. 97-99. Yo también me refiero ha este problema en mi libro, *Jesus is my Uncle: Christology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1999), pp. 99-101.

[12] Ibid., González argumenta que estas formas "tradicionales" de entender los atributos de Dios están principalmente al servicio de los intereses de las clases que dominan, p. 97.

necesario descubrir nuevos conceptos que nos ayuden a entender a Dios. Hoy en día, hay nuevos conceptos dinámicos que nos pueden ayudar a reconstruir nuestra teología de acuerdo a nuestra fe en un Dios vivo que actúa en nuestro mundo. Vivir en las fronteras teológicas demanda de que nosotros estemos dispuestos no solo a cruzarlas, pero también a ser guías e interpretes de las doctrinas. Esto requiere que aprendamos a traducir nuestros conceptos teológicos a nuevas generaciones pare que ellos puedan entender y expresar la realidad teológica en el nuevo milenio.[13]

Las fronteras teológicas también requieren que sobrepasemos las herejías gnósticas y doceticas que dan más valor a lo espiritual mientras devalúan e ignoran la realidad física. Nuestras iglesias siguen cautivas a estas tendencias herejes que crean y perpetúan jerarquías de poder y valor que ignoran nuestras realidades físicas.

Solamente cuando entendamos la verdad demostrada en la encarnación de que nuestro Dios esta presente no solo en espíritu, pero también en la realidad física humana, podremos entonces efectuar cambios en nuestro mundo. Para Dios no existe división entre lo material y lo espiritual, pues los dos son aspectos de la misma creación. Si ignoramos que Dios creó y considera como valeroso no solo lo espiritual, sino también lo material, no podremos lograr la realidad de actualizar el Reino de Dios en la tierra, y, peor todavía, podemos vernos en una situación que ignora las necesidades físicas y luchas de los pobres.

Desgraciadamente, muchos cristianos creen que la realidad del Reino de Dios es reservada para una existencia espiritual o para un tiempo escatológico en nuestro futuro porvenir. Pero la oración que Cristo nos muestra en la Biblia nos indica lo contrario, que el Reino de Dios es una realidad no solo espiritual, pero también terrenal, la cual es iniciada por Dios y completada por nosotros. El vivir en el Reino de Dios, requiere que vivamos en la frontera entre lo espiritual y lo material representando en

---

[13] En *Jesus is my Uncle* yo desarrollo el argumento de la necesidad de traducir la teología de una generación a la próximo como parte del proceso de *traditio* o pasar de una mano a la otra para prevenir que la entrega de generación a generación se torne en traición, pp. 30-37.

nuestra vida la encarnación del Dios vivo y demostrando la realidad del amor de Dios de una forma concreta en nuestro mundo.

Vivir en las fronteras es difícil porque nos vemos rodeados de conflictos. En la frontera no pertenecemos ni a un lado ni al otro. Pero esta es la realidad de muchos hispanos en Norte América que nos vemos forzados a vivir en una realidad fronteriza. Pero, en esa frontera, también aprendemos a negociar ambos lados y ambas culturas. En esta realidad en la cual vivimos, se ven muchas más personas cada día, y si la educación teológica no aprende a tratar con la vida en la frontera, nuestra labor fracasara.

La educación teológica para el nuevo milenio requiere que vivamos en las fronteras teológicas. Esto requiere que aprendamos a vivir de una forma que promueve el intercambio de ideas, mientras que a la vez mantengamos nuestra diversidad e identidad. Pero también requiere que nos enfrentemos a los retos que presenta nuestra época. Debemos de vivir en las fronteras teológicas como líderes que van a la vanguardia y no como guardianes de un secreto o tesoro. Debemos de actuar como intérpretes que viven en la tensión que trata de demarcar no solo lo que es correcto de creer (ortodoxia), pero también haciendo aquello que es correcto (orthopraxis) en realizar la justicia y el amor que definen al Reino de Dios.

Posdata en un nuevo milenio: La frontera del odio y terror

Al trazar las fronteras para un nuevo milenio en este articulo, era imposible imaginarse las consecuencias del terrorismo que presenciamos en 11 septiembre 2001. Aunque la realidad de la violencia, odio, y opresión que afligen a la humanidad siempre han sido parte del dialogo y de la tarea teológica, no podemos hablar de las fronteras teológicas para un nuevo milenio sin enfrentarnos a la violencia del odio y terror que han inaugurado este nuevo siglo y milenio.

La realidad de un mundo quebrantado por el pecado, la violencia, y la injusticia son evidente en nuestra presente situación. Aunque los sucesos de este año, la atrocidad de un acto terrorista de enorme proporciones y la violencia de la guerra nos fuerzan a confrontar estas realidades, no debemos de pretender que no existían antes de estos sucesos. Muchas de nuestras iglesias han sido ciegas a las necesidades y al sufrimiento de pueblos afligidos por la violencia de la guerra y de la opresión en nuestro continente, en Europa, y Asia. Las iglesias han sido mudas también, preocupadas solo

con la situación inmediata de la iglesia local, ignorando el holocausto del pueblo musulmán en Europa y la violencia en Palestina, la tierra que fue seno de nuestra fe, y nuestra historia de violencia contra ellos en el nombre del cristianismo. Si el cristiano no trabaja para erradicar el odio, la violencia, la injusticia y la opresión, nunca sobrepasaremos la frontera del odio y del terror que vimos hacerse realidad en el 11 septiembre, 2001.

Por igual, se nos hace evidente el peligro de la intolerancia religiosa y la necesidad del dialogo. Las fronteras que nos dividen como pueblos religiosos deben de servir como lugares de dialogo y comercio, no como lugares de violencia. En nuestro dialogo, tenemos oportunidades para crecer y tratar de entender nuestras diferencias, aunque no lleguemos a un acuerdo sobre nuestras creencias.

Por ultimo, también debemos de atravesar con cuidado las fronteras entre la política y la fe. Es fácil en el fervor patriótico perder nuestra perspectiva y nuestro enfoque en la responsabilidad cristiana que nos llama a ser instrumentos de paz, amor, y justicia. Si olvidamos nuestro llamamiento y confundimos nuestras causas o nacionalismo con las causas de Dios, caemos en la idolatría y nos dejamos llevar por el furor de causas que hay veces no tienen nada que ver con nuestra fe. Eso no quiere decir que no tengamos una responsabilidad como cristianos a tratar con la política, sino que no debemos de olvidar nuestra responsabilidad profética como iglesia y como teólogos, ni confundir nuestras causas y agendas políticas con la voluntad de Dios. Nuestra justicia no es la justicia de Dios y nuestros caminos no siempre son loas caminos de Dios. Nosotros debemos de aspirar a ser instrumentos de Dios y discernir la voluntad de Dios. Pero no debemos de asumir el imprimátur divino para nuestras causas ni usurpar el dicto de Dios para legitimar nuestra agenda y voluntad.

En conclusión, la labor que se nos enfrenta en este nuevo milenio después de 11 septiembre 2001, no es una labor nueva ni una frontera nueva. Es la antigua frontera del odio y del pecado, pero nuestra lucha contra la maldad que abarca a toda la humanidad no debe de disminuir. Sino, que nuestra labor debe de intensificarse con la esperanza de que nuestro Dios es un Dios de amor, de paz, y de vida, que no nos abandonara hasta aquel día cuando la muerte, la violencia, y el odio sean reemplazados por la vida, la paz, y el amor.

Summary

In Spanish, the word "frontera" or border has multiple meanings that are not limited to the physical boundary between countries. It can also mean frontier, as something that lies ahead in our future, a challenge, and it can mean a barrier that prevents us from forging ahead. Some of these challenges and barriers for our theology include the actual border between the U.S. and Latin America and the problem of immigration that the church must address justly, taking into consideration the realities of the biblical demand of hospitality. However, there are other frontiers that we must face as we struggle against structural and economic oppression, racism, sexism, and the challenges posed by technology and science, including their impact on economic justice issues. Finally, as a postscript, the challenge of hate, terror, and evil confronting us after September 11, 2001, must also be met by the church, not as a new struggle, but as an ongoing reality in a broken world that must be confronted with God's love, peace, and justice.

APUNTES (0279-9790)
Published by the Mexican American Program
Perkins School of Theology --SMU
P.O. Box 750133
Dallas, TX 75275-0133

Address correction requested

Periodical Postage Paid
at Dallas, Texas
and at Additional Mailing Offices